

Sengokuyama Journal  
of Buddhist Studies  
Vol. III, 2006

仙石山論集 第3号 (平成18年)

『釈摩訶衍論』卷第四 現代語試訳

早  
川  
道  
雄

# 『釈摩訶衍論』 卷第四 現代語試訳

早川 道雄

本稿は『釋摩訶衍論』卷第四の現代語試訳である。『釋摩訶衍論』は、言うまでもなく日本の真言密教を研究する上で、また盛唐期以降の唐代仏教思想史の一面を知る上においても重要な文献であり、その研究の歴史も長い。しかしその思想内容を現代語訳の形で直接内外の諸学人に提示する試みは筆者の仄聞する限りこれまで行われてこなかったもので、この拙い試みも多少は意義を有するものと思われる。テキストは『大正新修大藏經』の第三十二卷における該当部分、すなわち六二三頁上～六三三頁上と、塩入亮忠訳『釋摩訶衍論』（『国訳一切經』印度撰述部論集部四 大東出版社 昭和六十三年改訂三刷）の一三一一～一五三頁を併用した。当初、自作の訓読文も掲載する予定で一応作成したのであるが、その場合全体が余りに大部に渡ることが判明したため断念した。現代語訳については、通読を目的とした訳文を目指し、いわゆる意識的な表現も多く行った。『試訳』とする所以である。しかし、それが恣意的な内容に陥ることを防ぐために可能な限りの工夫をした。すなわち、（１）筆者の解釈の部分は「」で括り、直訳に近い部分と筆者の解釈の部分との区別が明確であるように心掛けた。（２）読み進める上で解説が必要と思われる語句の意味を示すため、（ ）を多用した。また、その内容が辞書的な語句の説明というより文脈的あるいは事態説明的になった場合は、冒頭に「Ⅱ」を付して強調した。（１）（２）とも完全に厳密なものではないが、筆者の現代語訳文の適否を検討する際の一応の目安にはなるであろう。尚、これらの作業の際には、しばしば那須政隆『釋摩訶衍論・釋摩訶衍論講義』（成田山新勝寺 成田山仏教研究所 平成四（一九九二）年）を参照した。本書は『釋摩訶衍論』の研究者は必携の不朽の名作である。筆者の試みについて、諸学兄の御意見・御批判を乞うものである。

(本文)

以上(巻第三の最終段)で広説性淨本覺門を説き終わつた。次に根本無明住地門を説く。本文に言う、ここで言う不覺の意味は、「未覺者が」実知と真如と法とが「本来は」一つであることに不如である(相違し逆らう)、ということである。それ故に、「未覺者に」不覺の心(「根本無明としての心」)が起る時、「妄」念が存在することになる。「しかし、本来その妄」念に自性として存在するものは無い。「つまり」妄念とは、本覺と別なる何ものかではないのである。それはあたかも、道に迷う人(未覺者)は徒に行くべき方向を探すから「却つて」迷うようなものである。方向を探すことから離れるならば、その時に迷うことは無くなる。「未覺の」衆生の心もこれと同様である。もし「未覺者が、妄念と區別された・別の何ものかである」悟り「を徒に追い求めること」から離れるのならば、その時に不覺(「妄念」)は無くなるのである。「已覺者は」この不覺という妄念が「あたかも確然と」存在する「(かのように仮設する)」が故に、「様々な悟りに関する」語句や概念をよく知つて、「未覺者に」「真の覺」ということを説く。「しかし本当は」もし不覺の心(「根本無明の存在にこだわる心」)を離れるのならば、その場合は、「真の覺」の具体的内容として説くようなものもまた無くなるのであると。

これを論じて言う。この文言中には二門がある。「問」二門とは何か。「答」第一は異説相応契当門、第二は随次別釈散説門である。「問」第一の異説相応契当門の内実はどのようなものか。「答」概要偈に言う。

牟尼大覺尊の一代の聖説の中に 六種の無明という説がある

謂わく明、闇、俱是、俱非、空、そして具足である これらの六無明は

意味の相異に應じて異名を立てる しかしその本体を究明すれば無差別である

以下にこれを論じる。およそ釈迦牟尼尊の一代における「無明に関する」異説を集めると、六種類にまとめることができる。「問」六種類「の無明」とは何か。「答」第一は明なる無明、第二は闇なる無明、第三は俱是なる無

明、第四は俱非なる無明、第五は空なる無明、そして第六は具足なる無明である。以上を六種類とする。これらの六種類はその意味に應じて「異なつた」名称を立てるのだが、体（真如なる事態）としては「一つであつて」別の体を有するものではない。

〔問〕（第一の）明なる無明の意味内容はいかなるものか。〔答〕概要偈に言う。

究極的には無余であるから「無」であり 通達顯了であるから「明」である

このような意味もあるから 「無明」と言つても意味は多義であることが明らかである

以下にこれを論じる。究竟において無余であるから無と命名し、通達（全てに達する）であり顯了（明確である）であるから明と名付けるのである。円満なる般若の太陽（已覺者の智慧）が法界に周遍すると、一つの法として明でないものはなくなるのである（『已覺者にとつては全てが明である』）。であるから、この明なる無明の事例から、無明と總称してもその意味は多義であることを理解すべきである。『光明実智經』は次のように説いている、「この時に舍利弗が仏に次のように言う、『世尊、貴方はどういう理由で、大衆に対して次のように説いたのでしょうか。すなわち「私が現在説いている所の全ての經典における一つ一つの字、一つ一つの句は、無量の所詮（言ひ表されるべき意味内容）を摂めている。しかし鈍根の衆生のためには、種々の言説を用いて談論するのである」などと。そのように世尊が説かれたことは過失でありましょう。何故かと言いますと、〔例えば〕《無明》という語は、暗黒の体性のみを表現するものであつて、般若の智明を表現することはできないからです。また《無常》という語は、生滅の相だけを表現するものであつて、無為常住の真理を表現することはできないからです。にもかかわらず、何故に世尊は、そのように説かれたのですか』と。これに対して世尊は、舍利仏に告げて言う、『私の説く所は真実であつて、過失は無いのである。説明しよう。《無明》という語はただ暗黒の体性を表現するだけではないのだ。君の智慧の力が狭劣で小見小聞であるが故にそのような疑問を抱くのであるが、

しかし「実は」この「無明」の語は、全ての般若の智明（の意味を）摂し、具足円満して欠けるところがないのである。すなわち、究竟という意味で、周遍という意味で、円満という意味で、平等という意味で、無余という意味で、「無」と説くのである。また、通達という意味で、顕了という意味で、觀照という意味で、現前という意味で、無礙という意味で、「明」と説くのである」と。同じ内容は他の箇所でも広く説かれている。

〔問〕「第二の」闇なる無明とは、その意味内容はどうのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

それは全ての般若の明を 覆い隠して生ぜしめない

譬えるならば闇中の莊嚴具が 殊勝の姿を現わさないように

以下にこれを論じる。根本無明（闇の無明）は、一切の智を総て収め摂っている智慧の明を障礙して（覆い妨げて）、〔その智慧が〕生じないようにすることができ。譬えるならば、闇中の莊嚴具が、〔それ自体は〕勝妙の姿であったとしても、しかし闇のために〔その姿の見えることが〕妨害されているようなものである。であるから闇なる無明と命名するのである。『円満経』は次のように説いている、「全ての衆生は三智（一切智・道種智・一切種智）を具備しているけれども、顛倒（無明）の見解によって、それを理解できないでいる」と。

〔問〕「第三の」俱是なる無明とは、その意味内容はどうのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

ただ一つの無明が ある時は明であり、ある時は闇であるから、「俱」「と言う」

譬えるならば一つの闇の色を 二者が異なつて見るようなものである

以下にこれを論じる。ただ一種の無明が、ある時は（「已覚者にとつては」明であり、ある時は（未覚衆生にとつては）無明である。それは譬えるならば、一つの色彩を二者が異なつたように見るようなものである。〔問〕それはどういふことか。〔答〕迦羅鳩奢那（カラクシヤナ。鳥の一種）と人同分（人間と類似の視覚機能を有する生物）が真暗闇の夜中に、同じ場所からこの闇を見るとする。この時、迦羅鳩奢那はそこに清浄な光明のみを

見出し、人同分はそこに暗黒の闇のみを見出す。俱是なる無明もこれと同様である。ただ一つの無明が、あるいは（『已覚者には』）智慧なる明であり、あるいは（『未覚衆生には』）黒法なる闇である。この無明は明と闇の両面を有するからである。『甚深密嚴經』は次のように説いている、「根本無明は、幻（なる未覚）者においては幻（『虚妄分別により分節化された迷いの世界』）の質を形成し、有徳（なる已覚）者においては徳（『無相一相なる悟りの世界』）の質を形成するのである。〔しかし無明自体はただ一つであるから、幻と有徳の〕いずれか一方だけを採用し、もう一方を否定するということはできないのである」と。

〔問〕（第四の）俱非なる無明とは、その意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

無始已来（俱非なる無明には） 言説という依り所は存在しない

また、了別転（心）をも遠離している つまり〔言説と了別転を〕遠離しているのである

以下にこれを論じる。俱非と言うのは、言説という依り所を有しないからである。また、心転（了別転『心』）を離れているからである。この故に俱非の無明と言うのである。『八勝天子經』は次のように説いている、「この時に光明自在華宝妙輪天子は、仏の神力を承け、仏に対して次のように問う、『世尊、無明は存在するのですか』と。世尊が答える、『否』と。天子が問う、『では存在しないのですか』と。世尊が答える、『否』と。天子が問う、『存在しかつ存在しない、ということなのですか』と。世尊が答える、『否』と。天子が問う、『否（否定）でなく存在しないのでもない、ということなのですか』と。世尊が答える、『否』と。天子が問う、『何故かくの如くなのですか』と。世尊が答える、『俱非の無明には言語や心を用いて』明らかにするような事は存在しないからである。であるから無始の無明と言うのである』と。

〔問〕（第五の）空なる無明とは、その名称と意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

体と用を持たないから空（なる無明）である 譬えるなら兔の角が存在しないようなものである

かくのごとき道理は明瞭である それ故に明と呼ぶのである

以下にこれを論じる。空の無明とは、「已覚者」悟りにおいては「体と用とが共に空であるから、無と名付けるのである。このような道理が「已覚者には」明確に現前するから、明と名付けるのである。譬えるならば、兔の角というものは、その実体を有さないけれども、全ての人がみな現に知っているようなものである。『無始経』は次のように説いている、「根本無明は〔自性として〕所有しているものがない。遍計所執性であるからである（「悟つてみれば、実は無明は存在しない）」と。

〔問〕〔第六の〕具足なる無明とは、その意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

〔具足なる無明は〕染浄の全ての法を 出生し生長させる

これを理由として 具足という名称を建立するのである

以下にこれを論じる。具足とは、「已覚者の見地よりすれば」根本無明は一切の染法と浄法を生じて生長させるので、具足という名称を立てるのである。『仏性解脱経』は次のように説いている、「〔根本〕無明という種から覚知（枝末無明）という樹を出し、覚知という樹から功德（福德）と智慧という〔両輪の〕花を出し、〔功德と智慧という〕両輪の花から法身解脱の果を結ぶのである」と。同じ内容は他の箇所でも広く説かれている。以上のような六種の根本無明は、『起信論』の中で明確に説いているので、その配当は省略する（事とし、以下は第二の闇なる無明について詳しく考察したい）。

〔問〕暗（闇）なる無明の意味内容どのようなものか。また、諸經典におけるその異説は幾つあるのか。〔答〕概要偈に言う。

総括するならば十種の名称を有している 諸經典に〔十の〕異説があるからである

〔十とは〕 見一処住地、報恩無尽、無始有終、無等々住、生得、觀滿、智礙、不覺、覺了、子藏である

この十種の名称は意味と働きに応じて相違はあるが〔その本体は〕 唯だ一つの闇なる無明である

以下にこれを論じる。釈尊一代の種々の經典を集めると、〔闇の無明は〕 十種類〔異称〕を有する。第一は見一処住地、第二は報恩無尽住地、第三は無始有終住地、第四は無等々生住地、第五は生得住地、第六は觀滿住地、第七は智礙住地、第八は不覺住地、第九は覺了住地、第十は子藏住地である。これを十と名付ける。この十名は、体は一であるけれども意味は用に應じて別である。よく觀察せよ。

〔問〕〔第一の〕 見一処住地の意味内容はどうなものか。〔答〕 概要偈に言う。

円満なる般若の智慧をもつて 法界を見る時

無明としての体は忽ちに断たれる それ故に見一処と名付ける

以下にこれを論じる。金剛心還（十地円満位以前の未覚者の境地）においては智慧はまだ〔完全には〕 備わり切らず、福德も微少であつて一心中実の処（悟り）に到達していないから、〔彼等金剛心還の未覚衆生は〕 根本無明からまだ離れてはいない。〔しかし彼等が〕 万行（必要な一切の修行）を修めて仏果に到達した時、始覺般若（の智慧の光）は明瞭になり、本有（衆生に本来備わっている）の功德（覚者の持つ特性）が具足円満する（完全に備わる 〓 已覚者となる）。その一中法界心の安立する処（悟りの境地）を現見（実現）するならば、根本無明は忽ちに断たれて余すところなくなる。この故に「見一処」と名づけるのである。『光嚴童子經』は次のように説いている、「また次に、惑があつて、一切の声聞、縁覺、及び菩薩もこれを断つことができない。この惑が見一処の無明住地である。この無明住地は、証一法界の（〓 悟りに到達した）清浄覚者のみが断つことができる」と。

〔問〕〔第二の〕 報恩無尽住地の意味内容はどうなものか。〔答〕 概要偈に言う。

無量なる一切の仏は 〔実は〕無明の恩に報いているのである

〔その報恩は〕未来を尽くしても窮まることがない であるから恩無尽と名付ける

以下にこれを論じる。十方三世の一切諸仏は無明の恩に報いており、それは未来を尽くしても極まりがない程である。何故ならば、一切の覚者は、無明を無為（悟り）の因として、法身の果を具え（実現し）、莊嚴するからである。『本来清浄経』は次のように説いている、「文殊師利が仏に言う、『世尊、〔行者は〕無量劫の時間中に身を惜しまず、一切の悪行を断ち切り、一切の善行を修めて悟りの因となる修行を円満し〔た結果として〕、性海（悟り）を莊嚴し（自分のものとし）、喜樂自在にして功德の働きが自由自在となるのです。〔それなのに貴方は〕何故に次のように言われたのですか、〔私は〕無明に〕多くの恩義がある。未来を尽くしても恩に報い切れないほどだ』などと』と。仏が言う、『私は無明があつたからこそ、これを抵当として正覚道（悟り）を成就したのである。であるから私は〔無明に〕極重の恩があり、塵劫中にその恩に報いても報い切れないのほどなのだ』と。この意味で無明住地を報恩無尽住地とも言うのである』と。

〔問〕〔第三の〕無始有終住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

過去を遡つても〔無明に〕始まりはないが 未来に進めば終わりはある

右の理由から 無始有終と名付けるのである

以下にこれを論じる。根本無明は、〔その起源を知ろうとして〕過去を遡行してもその始まりとなるところはないので無始と名付ける。しかし、未来においてはいつか必ず断たれるものであるから有終とも名付ける。『般若波羅蜜』は次のように説いている、「始覚淨智（始覚般若）は始めがあつて終わりが無い。無明住地は始めが無くて終わりがある』と。

〔問〕〔第四の〕無等等生住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

過恒（無数）の上煩惱（枝末無明）は 時間の前後無く一時に

具足して（全てが）出現するから 無等等生と名付けるのである

以下にこれを論じる。根本無明には他の何にも勝る力を有しているので、過於恒沙の上煩惱は、繼時的ではなく一時にすべて成立する。この故に無等（＝他の何にも勝る）等生（＝一時同時に生じる）とするのである。

『自体経』は次のように説いている、「譬えるならば、天魔波旬は自在天に居住して、色（姿、能力、寿命、眷属、衆具、自在の六事に殊勝であるが、無等出生大力住地（＝無等等生住地）もこれと同様である。すなわち、麤細（粗と精）の相違はあるが、成立展開するのは一時（同時）である」と。

〔問〕〔第五の〕生得住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

「生」とは三種類の生である 「得」とは建立と成就である

無明はこれらのものを成り立たせる 故に「生得」と名付ける

以下にこれを論じる。「生」とは三種類の生相（独力業相、俱合動相、独力随相）である。「得」には二つの意味がある。〔問〕二つとは何か。〔答〕第一は建立という意味、第二は成就という意味である。根本無明は三種類の相を成り立たせる。この故に生得住地と名付ける。『十種妄想経』は次のように説いている、「〔無明という親から〕諸子（三相のそれぞれ）が生まれるから生得住地である。〔無明〕それ自体から生得と名付けるのではない」と。

〔問〕〔第六の〕観満住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

根本無明の体は 金剛還（十地円満以前）には尽きない

〔尽きるには〕果満位を待たねばならない 故に観満と言うのである

以下にこれを論じる。根本無明は、金剛心（十地円満）以前の段階ではまだ尽きない。果満位に至って、永久に

断たれて余り無しとなる。この故に觀滿住地と名付ける。『無上菩提經』は次のように説いている、「根本無明は究竟道に至って「尽きるので」觀滿と名付ける。諸の戲論識（虚妄分別の所産としての世界）は「十地中の」位に應じて次第に変わるので觀分と名付ける」と。

〔問〕〔第七の〕智礙住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

一切種智（後得智）を礙え（妨げ） 世間への通達（後得智の化他作用）に逆らう

〔真理に〕相違する過ちは極めて大きい それ故に智礙と名付けるのである

以下にこれを論じる。根本無明は闇の極限である。一切種智は明の極限である。闇が明に相違している過ちは極めて重く深いものである。故に智礙住地と名付けるのである。『甚深因緣經』は次のように説いている、「染なる煩惱は正体智（一切種智）と相違しているという過ちが極まっている。〔これを〕障として建立する。般若の智慧への障礙は後得智と相違しているという過ちが極まっている。〔これを〕障として建立する」と。同じ内容は他の箇所でも説かれている。

〔問〕〔第八の〕不覺住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

無始以来ずっと 三身（法、報、応）の菩提を備えており

四德（常、楽、我、淨）の涅槃を円滿していても 「それを」覚ることができなければ不覺である

以下にこれを論じる。一切衆生は無始以来（本来）、三身を具足し四德を円滿し、自性として清淨であって、繫縛を離れているのであるが、しかし無明のためにそのことを知らず覺らない。故に不覺住地と名付けるのである。『大本楞伽經』は次のように説いている、「般若は無知（無分別の境地）である。諸の戲論識は知無（真実の知が無い境地）である。根本無明は不覺である。何故ならば（無始以来の本来的な）覺ということを感じないからである」と。同じ内容は他の箇所でも広く説かれている。

〔問〕〔第九の〕覺了住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

第十地〔の菩薩〕もまだ〔完全な悟りの〕境界ではない 凡夫二乗に至っては言うまでもない

ただ大覺者のみが完全に覺知している それ故に覺了と名付けるのである

以下にこれを論じる。根本無明は、第十地に位する菩薩でさえもその正体を完全に知り尽くすことはできない。況わんや凡夫二乗は問題外である。ただ大覺者のみが根本無明の正体を完全に知り尽くしている。この故に覺了住地と名付けるのである。『宝積經』は次のように説いている、「ただ仏のみの境界である。他の者が知りうる所ではない。〔それが〕覺了無明である」と。

〔問〕〔第十の〕子藏住地の意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

無明の大海（根本無明）は 上煩惱（枝末無明）を〔その中に〕収め摂っている

譬えるならば種が子を持つているようなものである それ故に子藏と名付けるのである

以下にこれを論じる。無始の無明は煩惱を収め摂って、〔自己の〕内部に存在せしめている。それは譬えるならば、諸の種子が隠顕の子（芽と発芽）を内に有しているようなものである。この故に子藏住地と名付けるのである。『本業經』は次のように説いている、「子子種藏とは〔あらゆるものをその中に収め摂っている〕天網のようなものである」と。〔問〕何故に、〔十種の暗（闇）の無明は〕皆それぞれ「住地」と名付けるのか。その名称と意味内容はどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

無明の力は巨大であるが故に 染法を住持していることが

大地の四重担を持つるがごとくである それ故に住地と名付けるのである

以下にこれを論じる。根本無明は、その力が最も巨大であって、一切の染法を住持している。それは譬えるならば大地がその力の故に四重担を持しているようなものである。〔問〕四とは何か。〔答〕第一は大海、第二は諸山、

第三は草木、第四は衆生である。これを四（「重担」と名付けるのである。『勝鬘經』は次のように説いている、「世尊、このような無明住地の力是有愛住地の四つの住地の中で最も強いものなのです」と。同じ内容は他の箇所でも広く説かれている。以上で異説相應契当門を説き終わった。

次に随次別釈散説門を説く。ここで言う不覺の意味とは、本末の全ての不覺をまとめて標示するものである。以下の本文は解釈をしつつ略示するのである。初めに根本不覺を解釈し、次に分離眷属の不覺を解釈する。本は広く末は簡略である。よく觀察せよ。〔未覺者が〕実知と真如と法とが〔本来は〕一つであることに不如である（相違し逆らう）、ということである。それ故に、〔未覺者に〕不覺の心が起こる時とは、根本不覺（根本無明）の起こる因縁（理由）を明らかにするのである。〔問〕根本不覺（根本無明）はどのような因縁があつて発起することを得て、存在するのか。〔答〕不如に基づいて発起することを得て、存在するのである。〔問〕どのような法において不如なのか。〔答〕三法（実知・真如・心）において不如なのである。〔問〕不如とはどういう意味か。〔答〕相違し逆らう、という意味である。〔問〕三法とは何か。〔答〕第一は実知の法、第二は真如の法、第三は一心の法である。これを三と名付ける。〔第一の〕実知の法とは、全ての覺（清淨始覺・染淨始覺・清淨本覺・染淨本覺）、すなわち能達智（到達主体）である。〔第二の〕真如の法とは、平等の理（清淨真如・染淨真如・清淨虚空・染淨虚空）、すなわち到達すべき境界である。〔第三の〕一心の法とは、一法界すなわち所依の法（当体）である。この三法において皆、相違し逆らうことによって、無明が発起する。であるから、〔未覺者が〕実智と真如と法とが〔本来は〕一つであることに不如である（相違し逆らう）、ということである。それ故に、〔未覺者に〕不覺の心（＝根本無明としての心）が起こる時と言うのである。この三種の法は、本来、みな一中（一体なる中実の真理）を守って分離しない。であるから一と命名するのである。次の本文は、眷属を簡略に示している。〔妄〕念が存在することになるとは、〔根本無明から〕分離した〔枝末の〕無明を明らかにするもので

ある。つまり本（根本無明）がすでに成立する時には、全ての眷属（枝末無明＝上煩惱）もまた存在することが可能となるのである。

次の本文は、二門を有している。第一は帰徳成幻力無力門、第二は攀妄顯真力無力門である。（第一の）帰徳成幻力無力門について。全ての無明はもしその本体を究明し尽くすならば、それ自体としての体・相を有するものではない。「無明は」本覺を依り所として成立しているのである。譬えるならば、道路に迷う人は、道路を依り所とするから迷うのであって、もし道路を離れるならば、迷乱することなくなるのである。本文に「しかし、本来その妄」念に自性として存在するものは無い。「つまり」妄念とは、本覺と別なる何ものかではないのである。それはあたかも、道に迷う人（未覚者）は徒に行くべき方向を探すから「却って」迷うようなものである。方向を探すことから離れるならば、その時に迷うことはなくなる。「未覚の」衆生の心もこれと同様である。もし「未覚者が、妄念と区別された別の何ものかである」悟り「を徒に追い求めること」から離れるのならば、その時に不覺（妄念＝根本無明）は無くなるという通りである。（次に第二の）攀妄顯真力無力門について。法身・般若は自ら現われることはできない。不覺（の登場）を待つてその後に「修行を通じて、法身・般若という」讚揚の名称とその内容が具備され、現前するのである。これは譬えるならば、「もともと強い」勇猛なる戦士が、諸々の敵の軍勢を撃破して、その後高勝という位（「勇猛なる戦士」の称号）を獲得するようなものである。本文に「未覚者には」この不覺妄想の心（＝根本無明の存在にこだわる心）が有るが故に、「彼等は様々な悟りに関する」語句や概念をよく知って、それを「真の覺」の内容として説く。「しかし本当は」もし不覺の心（＝根本無明の存在にこだわる心）を離れるのならば、その場合は、「真の覺」の具体的内容として説くようなものもまた無くなるのであると言う通りである。以上で根本無明住地門を説き終わった。

次に眷属無明住地門を説く。この決択に自ら二重を有する。（問）二重とは何か。（答）第一は顯示微細眷属門、

第二は顯示麁細眷屬門である。〔問〕第一門はどのようなものか。〔答〕本文に言う、また次に、不覺（根本無明）を所依として三種類の相（三細）が成立する。それらの三相は、不覺と結合して離れないのである。〔問〕三とは何か。〔答〕第一は無明業相（識別作用）である。不覺（根本無明の力）を通じて心が動くことを〔無明〕業〔相〕と名付ける。〔行者が〕覺つたならば、その時は心が動くこと〔すなわち無明業相〓識別作用〕は成立しなくなるのであるが、〔心〓識別作用が〕動いている間は苦しみが有るのである。〔苦という〕果は〔無明業相〓識別作用という〕因を離れないからである。第二は能見相（認識主体）である。〔無明業相〓識別作用という〕動きを通じて能見〔相〕が成立することになる。〔識別作用の〕動くこと〔すなわち無明業相〕が無くなれば、能見〔相〕も成立しなくなるのである。第三は境界相（認識対象）である。能見〔相〕（認識主体）によって境界〔相〕（認識の対象となる世界）が現われる。能見〔相〕を離れたならば、その時には境界〔相〕も成立しなくなるのであると。

以下にこれを論じて言う。この文には二重（門）がある。〔問〕何を二重とするのか。〔答〕第一は総標略示門、第二は標釈俱成門である。第一門の不覺（根本無明）を通じて三種類の相（三細）が成立する。それらの三相は、不覺と結合して離れないのであるについて。この文は、枝末相（三細〓無明業相・能見相・境界相）は本体（根本無明）の氣力を継承して成立することができる、ということを示すものである。また〔逆に〕その無明の本体は、枝末相の扶養を受けることによって、ますます強固となるのである。これは譬えるならば、父と子という関係が互いに因（〓扶養者）となって成立するようなものである。この故に結合して離れないのであると言うのである。〔問〕もし右のように説くとしたら、八地以上の菩薩は、既に無明を断ち終わり、妙覺と同じになっているのか。〔答〕それは違う。〔六〕粗相を断つたとしても、微細なる三細の相は、未だ断たれていないからである。

以下は第二門である。三細相中の第一の〔無明〕業相（識別作用）について。〔無明業相には未だ〕能見所見の相違は無い。〔つまりこの時点では〕心王（能見Ⅱ認識主体）と妄念の諸法（所見Ⅱ認識対象）とは分割できないのである。僅かに〔心中に〕精妙で微かな動きが起るという事態があり、これを〔無明〕業〔相〕（識別作用）と名付ける。この微かな動きは、不覚（根本無明）に由来するのである。もし〔行者が〕覺つたならば、〔その心が〕動くことは無くなるが、〔心が〕運動している間は苦しみがある。なぜならば、〔無明〕業相（識別作用）という初果は無明という初因を離れていない（Ⅱ連続している）からである。本文に第一は無明業相（識別作用）である。不覚（根本無明）を通じて心が動くことを〔無明〕業〔相〕と名付ける。〔行者が〕覺つたならば、その時は心が動くこと〔すなわち無明業相Ⅱ識別作用〕は成立しなくなるのであるが、〔心Ⅱ識別作用が〕動いている間は苦しみが有るのである。〔苦という〕果は〔無明業相Ⅱ識別作用という〕因を離れないからであるという通りである。

〔三細相中の〕第二の転相（能見相Ⅱ認識主体）について。〔第一の無明〕業相（識別作用）が妄念（心中の微かな動き）のために転変して能縁（認識主体）となり、了相（能見相Ⅱ認識主体）を流成（形成）する。もし〔第一の無明〕業相の動きであるところの念の分位（識別作用）が無くなるならば、〔この第二の〕了別転相（能見相Ⅱ認識主体）の見分（対象的認識作用）も存在しなくなるのである。このように〔無明業相という〕動きであるところの念（識別作用）を通じて心が転変する（対象を認識する）ことを転相（能見相）と名付けるのである。本文に第二は能見相である。〔無明業相Ⅱ識別作用の〕動きを通じて能見〔相〕（対象的認識作用）が成立することになる。〔心の〕動き〔すなわち無明業相〕が無くなれば、能見〔相〕も成立しなくなるのであるという通りである。

〔三細相中の〕第三の現相（境界相Ⅱ認識対象Ⅱ対象的認識作用に対応する被分節化世界）について。〔第二

の) 了別転相 (能見相 || 認識主体) を依り所として戲論境界 (被分節化世界) が完全な形で現前し、所縁の相分 (認識対象) が完全に設定される。もし (この第二の) 了別見識 (能見相 || 対象的認識作用) の分位を離れるならば、その時には (この第三の現相という) 所縁の境界である塵相 (認識対象としての姿) も成立しなくなるのである。見分 (能見相) を通じてこの相分 (境界相 || 認識対象) が現前することは、譬えるならば、明鏡 (見分 || 能見相 || 認識主体) によって諸々の映像 (相分 || 現相 (境界相) || 認識対象) を現わし出すようなものである。それ故に現相と名付けるのである。本文に第三は境界相 (認識対象) である。能見 (相) (認識主体) によって境界 (相) (認識の対象となる世界) が現われる。能見 (相) を離れたならば、その時には境界 (相) も成立しなくなるのであると言う通りである。

右の (無明業相、能見相 (転相)、境界相 (転相) という) 三相 (三細) は、名称は別であるけれども、同じく本識 (十阿梨耶識) を表すものである。これは巻第二に述べた通りである。この十阿梨耶識中の三相は、初め (第五) は、その能見と所見は同体 (未分化) であって、別のものではない。十阿梨耶識の中 (第六) においては、ただ能見 (認識主体) があるのみであって、所見 (認識対象) は存在しない。後 (第七) に (現相の成立によつて) 能見と所見とを完全に具備することになるのである。 (問) (三細の第一である無明業相 || 識別作用は) 根本無明とどのように異なっているのか。 (答) (君は) 何を疑問としているのか。 (問) (根本) 無明の本体が何であるかが明瞭でない (|| 根本無明と無明業相の差異が不分明である)、ということである。 (そこで私は、自分でこの問題について次の二つの考察を行った。まず第一に) 心が無動 (起動以前 || 能所未分) である時点を指して、それを (起動以後 || 能所分化せる無明業相と區別して) 無明と言うのであらうと考えてみた。しかしこれは違ふようだ。なぜならば、三細相の解説中に、不覺 (根本無明の力) を通じて心が動くことを (無明) 業 (相) と名付けると言っているからである (|| これを読む限りでは、根本無明は (無明) 業 (相) || 識別作用という動

きと連続していると取れる。故に根本無明とは無動を指すものではない、ということになる。続いて〔第二に、心が〕無動〔である時点〕は業識（無明業相）の分位であつて〔根本〕無明ではないのだろうと考えてみたが、これも違うようだ。なぜならば、校量分で一法界（一なる悟りの境界）に到達しないことから、〔悟りの〕心に対応しないで忽然として〔妄〕念が起ることを無明と名付けると言っているからである（Ⅱこれを読む限りでは、〔妄〕念すなわち無明業相イコール根本無明であると取れる。故に無明業相が無動であるとしたら、無明業相とイコールなる根本無明も無動を指すものである、ということになる）。〔正解をうかがいたいものだ〕。〔答〕動（三細相に関する文）と起（校量分の文）の二文は、両方とも業識（無明業相Ⅱ識別作用）についての所説を形成するものである。〔つまり、この二文は両方とも根本〕無明〔に就いて述べたもの〕ではないのである。なぜならば、能動能起（自ら起動する主体）が根本無明であり、随動随起（他に従つて起動するもの）が業識（無明業相Ⅱ識別作用）であるからである。このような意味であるから（Ⅱ右の二文の内容は共に随動随起なる無明業相Ⅱ識別作用について述べているのだから）、矛盾しているということはない。〔問〕そうであるとしたら（Ⅱなるほど右の二文が根本無明ではなく無明業相Ⅱ識別作用について述べたものであるということとは分かった。であるとしたら）、根本無明とは〔その性格はいかなるものであり〕どのように心体（本覺）を動かし、また諸の妄念（枝末不覺）を起動させるのか。〔答〕そこがなかなか了解しにくい所なのである。この事態は十地の菩薩も知り得る所ではなく、三賢の聖者も量り知ることができないのである。ただ仏だけが完全に理解できるのであり、〔凡夫に対して〕妄りに説いてはいけなところなのである。しかし經典の説に基づいて言葉を借り、〔心体が動かし、妄念が起動させる何かを想定して〕強いて不覺（根本無明）と呼んでいるのである。根本無明が存在するか否やという因縁（問題）は、次の決択で自ずと明らかに説くであらう。〔問〕〔三細の説明における無明業相Ⅱ識別作用の記述を読む限りでは、無明〕業相の細念（の段階）においてはまだ能所（主体と対象）が分かれ

ておらず、「能見」相と境界（相）を区別することはできない（「と取れる」）。「ところが先ほどの議論中で無明業相の段階における起動＝能所の分化・区別ということが当然視されているのは矛盾である。」どのような理由で「動」という言葉を立てて「無明」業相（＝識別作用）の意味を解釈したのか。「答」このこともまた、妄りに説いてはいけななことなのである。ただ「巻第二においても引用した『本性智経』という」經典に基づいて次のように言うのみである、「業相本識（無明業相を指す。ただし巻第二の原文においては「阿梨耶識」には能了作（能縁＝認識主体）も無く、所了作（所縁＝認識対象）も無い。「であるから能所を」分析することや分化することはできない。ただ精勤隠流（かすかな働きと隠れた動き）という事態に依存して成立していることによって、健摩（業識＝無明業相＝識別作用）と名付けるのみである」と。衆生がこの所について無駄な議論するのは拙劣なことである。終日を費やしてもこの議論が終了することはない。以上で顕示微細眷属門を説き終わった。

次に顕示麁重眷属門を説く。本文に言う、「三細中の」境界（相）（認識の対象となる世界）を縁として（＝依り所として）、六種類の「虚妄なる」相が成立する。何を六種類（六粗）とするのか。第一は智相である。境界によって迷いの心が起動して、愛着と嫌悪に感情が分別されるようになる。第二は相続相である。第一の智相（好悪の感情）を通じて、憂苦または嬉楽を感じる心が成立する。「その心は妄」念を起こし「煩惱に」結合して「その結果、衆生の妄想の心が」断絶することがなく継続するのである。第三は執取相である。第二の相続相（妄念の継続）を通じて「能」縁（認識主体）が境界を縁念し（対象として措定し）、「その結果、心に」苦や楽の感覚が定着して「認識対象への」執着を起こすのである。第四は計名字相である。「能縁＝認識主体としての心が第三の執取相によって成立した」妄執を基盤として仮名言相（恣意的な名付けによって成立する世界）を分節化するのである。第五は起業相である。「能縁としての心が、第四の計名字相によって成立した」名称を通じ

て名を〔実体と想つて〕追ひ求め（Ⅱ仮名言相をますます細分化させ）、〔その名に〕執着することによって種々の業を造ってしまうのである。第六は業繫苦相である。〔衆生は第五の起業相において成立した〕業によって〔苦〕果を受けて自在でなくなってしまう（Ⅱこの世界に束縛される）ことになるのであると。

以下にこれを論じて言う。右の六相（六粗）は、すべて〔八識説で言うならば第六の〕意識（第七識を含む前六識）までの地（領分）であつて、他の識（第八識）に相当するものではない。何となれば、『大本楞伽經』がそのように説いているからである。〔問〕この決択分では、どの經典を解釈するのか。〔答〕『楞伽經』である。〔問〕その『楞伽經』の中では、どのように説かれてゐるのか。〔答〕『四卷楞伽經』は次のように説いている、〔譬えるならば大海（第八識）の波が猛風によつて起こり、大波の谷間が轟いて断絶することがないようなものである。〔已覚者においては〕藏識（第八識）という海は常住であるけれども、〔未覚衆生においては同じ当体が〕境界（認識の対象となる世界）という風に動かされて種々の識（前七識）という波が躍動し繰り返し生じるのである。〔前七識とは、譬えるならば〕青や赤やの種々の色彩と、珂（法螺貝）と、乳木と、石蜜淡味と、衆（多くの物）と、華果（と、華果中の微細）である。〔次に前七識と第八識の關係を説明すると、周知の通り〕日月と光明とは異でもなく不異でもなく、海水が波浪を起こすように、前七識も心（第八識）と一体化して成立しているのである。譬えるならば海水が転変してさまざまな波となるようなものである。前七識（波）の場合もこれと同様、心（海Ⅱ第八識）と一体化して成立しているのである。かの藏識（第八識）に種々の識転変が生じ、かの〔第六〕意識（第七識を含む前六識）が〔六塵という〕諸相を思惟することを通じて〔それは起こる〕のである。不壞の相は八つ。無相もまた無相である」と。

この『四卷楞伽經』の文言に依拠して解釈を行なつて、『起信論』の作者馬鳴は、六相という概念を構想することになつたのである。〔問〕今この文言はいかなる事態を明らかにしようとしているのか。〔答〕現識（第八

識」という海は自性としては常住であるけれども、六塵の境界（色声香味触法）という風によって浮動させられるため、七種転識（眼耳鼻舌身意および末那の前七識）が、現識の当体（第八識それ自体）を内因（内的要因）とし、六塵の境界（第八識〔三細〕中の現識）を外縁（外的要因）として六種の粗重の相（六粗）を盛んに起こす、ということを示しようとするものである。前述の『四卷楞伽經』に「譬えるなら大海の波が猛風によって起こり、大波の谷間が轟いて断絶することがないようなものである。〔已覚者においては〕藏識（第八識）という海は常住であるけれども、〔未覚衆生においては同じ当体である第八識が六塵〕境界（色声香味触法〔現識〕という風に動かされて種々の諸識（前七識）という波が躍動し繰り返し生じるのである」とある通りである。

〔問〕なぜ「境界という風」と命名するのか。その風の形態はいかなるものか。〔答〕青・黄などの色は眼識を起動させる。珪珂（法螺貝等鳴り物）等の珠はさまざまな勝妙の音声を出現させて耳識を起動させる。乳木（香料）等の香は様々な芬々たる香氣が鼻識を起動させる。木羅石蜜甘淡等の味はその応じるところによって種々の味を出して舌識を起動させる。諸の安楽な感触の和合した様々な樂具（快適なもの）は身識を起動させる。現在の花、未来の果実という様々な法塵（概念）は、かの識の所縁の境界（対象世界）となるとところに応じて意識を起動させる。今この『四卷楞伽經』では「色声香味触法の六」塵をもつて「眼耳鼻舌身意（末那）の前六（七）」識（の起動）を説明している。審らかに觀察せよ。〔但し〕かの末那識（第七識）とは〔第六〕意識中の微細なる分位であって、別個の体を有していない。このような六塵（色声香味触法の六境）が心の当体を動揺させ心散乱させるのである。それ（六塵〔六境の活動〕は、譬えるならば強風のようなものである。故に「風」と名付けたのである。經典に「〔六塵〔六境とは、譬えるならば〕青や赤やの種々の色彩（〔色〕と、珂（法螺貝〔声〕と、乳木（〔香〕と、石蜜淡味（〔味〕と、衆（多くの物〔触〕と、華果（〔法〕と、華果中の微細な部分（〔末那識の対象〕である」と言う通りである。

〔問〕このような七転識（前七識）と蔵識（第八識）とは同じものであるのか、異なるものであるのか。〔答〕非同にしてかつ非異である。〔同異の〕二辺を離れているからである。水と波が非同かつ非異であるようなものである。七轉識（前七識）と蔵識とが非同かつ非異である、という意味もこれと同様である。『四卷楞伽經』に「次に前七識と第八識の關係を説明すると、周知の通り」日月と光明とは異でもなく不異でもなく、海水が波浪を起すように、前七識も心（第八識）と一体化して成立しているのである」という通りである。〔問〕このような七轉識はどこから来たって蔵識（第八識）に入り、また七轉類を数えるに至り、流轉起動して断絶する時がない、ということに至ったのか。〔答〕七轉識は内よりも来たらず、外よりも来たらず、中よりも来たらざるものである。ただ蔵識（第八識）の当体そのものが転変して七轉識となるのである。これは譬えるならば海水が転変して波浪となるようなものである。『四卷楞伽經』に「譬えるならば海水が転変してさまざまな波となるようなものである。前七識（波）の場合もこれと同様で、心（海〓第八識）と一体化して成立しているのである。かの蔵識（第八識）に種々の識転変が生じ、かの〔第六〕意識（第七識を含む前六識）が〔六塵〓六境という〕諸相を思惟することを通じて〔前七識は成立するの〕である」という通りである。

〔問〕このような現識（蔵識〓第八識）と七轉識という八種の心識は、ただ生滅無相の相のみを有するのか。もしくは実相常住の相のみを有するのか。〔答〕八種の識は、〔已覺者よりすれば〕無始以来、〔過去現在未來の〕三際にも動ぜられず、〔生住異滅の〕四相にも遷されず、眞実常住であり、自性清淨にして不壞の相である。全てを完全に具え、欠けるところがない。このような一切の功德（特性）は法界（の特性）と同じであるから、二相を有するということはない。この相無きが故にただ一相である。ただ一相であるからまた無相でもある。みな無相であるから、無相ということもまた無相なのである。『四卷楞伽經』に「不壞の相は八つ。無相もまた無相である」と言う通りである。

〔問〕この『大本楞伽經』は、いくつの識について明らかにしているのか。〔答〕二門（の回答が）ある。第一は略説門、第二は広説門である。この二門中において三種類の『楞伽經』がそれぞれ異った説を述べている。〔第一の〕『四卷楞伽經』は次のように説いている、「大慧、略して説くならば三種の識があり、広く説くならば八種の相がある。〔問〕何をもつて三とするのか。〔答〕それは、①真識（第九識）と②現識（第八識）と③分別事識（第七識を含む前六識Ⅱ第六意識）である」と。〔第二の〕『十卷楞伽經』は次のように説いている、「大慧、広く説くならば八識がある。略して説くならば二識がある。〔問〕何をもつて二とするのか。①了別識（第八識）、②分別事識（第七識を含む前六識Ⅱ第六意識）である」と。〔第三の〕『楞伽經』（漢土未伝来）は次のように説いている。「大慧、略して説くならば、四種の識がある。広く説くならば七種の識がある。〔問〕何をもつて四とするのか。〔答〕①業識と②転識と③現識（以上第八識）と④分別事識（第七識を含む前六識Ⅱ意識）である」と。右の三つの『楞伽經』説が真実の説である。これらに帰依するのがよい。その他の『何等楞伽』『因縁楞伽』『沙羅楞伽』『般尸多楞伽』等の四種の楞伽經典は、偽あるいは仮の説であるから、これらに帰依してはいけない。次は十万六千の概要偈の『大本楞伽經』に依つて、右の三つの楞伽經典の記述の異なっている点を調整し、会通しなければならない。先に挙げた順番通り審らかに観察してみよう。

初め（第一）の『楞伽經』（四卷楞伽經）における①「真識」（第九識）とは、『起信論』における「根本無明が熏習する対象であるところの「本覚真心」を指している。②「現識」（第八識）とは、「現相」なる「阿梨耶識」を意味している。③「分別事識」とは、「第六」意識（第七識を含む前六識）を指している。また粗分とは意識（第七識を含む前六識Ⅱ分別事識）を、細分とは（意識中の微細分である第七）末那識を、それぞれ意味している。〔問〕なぜこの『四卷楞伽經』では、「第六」（③分別事識Ⅱ意識）についてのみ言及して「意識中の微細分である末那陀識（第七末那識）」を省略し、また、三細（無明業相Ⅱ業識 能見相Ⅱ転識 境界相Ⅱ現識）中

の「境界相」現識についてのみ言及し、業識と転識への言及を省略しているのか。〔答〕「その答えには」二門ある。第一は拳両顕三備数門、第二は率上達下備数門である。〔問〕第一門はどのようなものか。〔答〕強力なる粗分をもって、劣弱なる細分を代表するのである。〔問〕それはどういう意味か。〔答〕「元来精微なる」三細中において「それでも最も」粗であるのは現識（境界相）である。また前七識中において「最も」強力であるのは〔第六〕意識である。（つまり、三細の中では）粗顕であるところの現識をもって細業転（三細）全体を代表して、「②現識」と言ったのである。そして「前七識の中でも」強力である〔第六〕意識を「前七識全体の代表として」挙げることによって、「意識に含まれているはずの」劣なる末那識の意味をも含めようとして③「意識」（分別事識）と言ったのである。であるから言葉は省略しているけれども『起信論』における三細・六粗と『楞伽經』における現識・分別事識の」意味は完全（「同じ」）なのである。これを拳両顕三備数門と名付けるのである。〔問〕第二門はどういうことなのか。〔答〕前後を総合して名字（三細六麁と八識の探究）を完成しすべての意味内容を備えるということである。〔問〕それはどういう意味か。〔答〕先の『四卷楞伽經』の引用部分より以前の文章には「諸識には三種類の相がある。それはa 転相とb 業相とc 真相である」とある。ここで、a 転相とは〔第八識なる〕三細に含まれている転識（能見相）のことなのである。b 業相とは「やはり第八識なる」三細に含まれている業識（無明業相）のことなのである。そしてc 真相とは〔第六〕意識（前六識＝分別事識）に含まれた〔第七〕末那識のことなのである。右の経文を根拠として引用部分後半の文（略して説くならば、三種の識がある。広く説くならば八種の相がある」云々）を解釈して用語を完全に整え、正確な意味内容を備えるのである。これを率上達下備数門と言うのである。この『四卷楞伽經』中の「①真識（第九識）を除く」八種の識とは、阿梨耶識と末那識と意識と前五識の各々である。これを八種と名付けるのである。〔問〕どうして「阿梨耶識と末那識と意識（分別事識）」の三種であったものが「八種となるのか。〔答〕一つの③意識（第六意味）の

中で前七識を分割〔し、それと②第八識を合計〕するからである（すなわち、意識Ⅱ第六意識Ⅱ前七識）。

中（第二）の『楞伽經』（十卷楞伽經）中の①了別識とは、『起信論』における「現相」すなわち「阿梨耶識」を指すのである。②分別事識とは、「同じく」「意識」を指すのである。意味は直前と同じである。同じく末那識を説く際に、初（第二）の『四卷楞伽經』の中で「真相」と名付けている当体は、この（第二）の『十卷楞伽經』においては「智識相」と呼んでいるものと異名同義である。『十卷楞伽經』で言う「智識相」とは「末那識の中で初めて知恵（分別）の心所が結合して塵（対象である妄境）を（虚妄）分別するから「智識相」と呼ぶのである。〔四卷楞伽經で言う真相とは〕この智相識の所縁（対象）である妄境を真実の相と誤解して転倒しているから、「真相」と命名するのである。八識については、直前の問答に準じる。

後（第三）の『楞伽經』（漢土未渡来）の四種の識法は、文意①業識と②転識と③現識の三つが第八識であり、これと第七識を含む前六識としての④分別事識を合計して八種識となる、ということ）が明らかであるから説明は省略する。前七識と言うのは、「第七」末那識と「第六」意識とを併せて一識（分別事識Ⅱ「第六」意識）とするのである。〔分別事識の内部においては〕粗（前六識）と細（第七末那識）が別であっても、ただ一つの識（分別事識Ⅱ「第六」意識）なのである。

〔問〕『法界法輪經』は次のように説いている、「第六意識が六塵の境界を（虚妄）分別する時には、かならず〔第七〕末那識を依り所として、それを所依根（認識対象を成立させる根源）として〔その境界を〕成立させるのである」と。であるから、「この『法界法輪經』の記述に従うならば第六」意識（前六識）とは能依（認識主体）なのであり、「第七」末那識とは所依根（認識対象が成立する際に根本となるもの）を謂うのである。（とすれば、第六意識と第七末那識は別のものということになるから、『楞伽經』に言うような）能依（第六意識）と所依（第七末那識）が一体化して一つの識（第六」意識）たることは不可能なはずである。それなのに何故に

『楞伽經』は「一体であつて別ではない」と説いているのか。〔答〕經典の意図がそれぞれ別であるからである。矛盾があるのではない。前掲の『法界法輪經』では、〔第六意識（能）と第七末那識（所）とが〕別であるという種類の識を取り上げたのである。そして『楞伽經』では、同じであるという種類の識を取り上げたのである。〔問〕それならば、どの文献資料を用いれば、分別事識（第六意識）が〔第七〕末那識に依らずに成立する（＝第六意識と第七末那識とは異なつた二者の能所依の關係ではなく、一体である）、ということが確認ができるのか。〔答〕『楞伽經』が明確に説いている。〔問〕『楞伽經』の中にどのように説かれているのか。〔答〕『十卷楞伽經』は次のように説いている、「大慧、了別事識（現識Ⅱ第八識）と分別事識（第六意識）との二種類の識は差別がない。互いに因となるのである」と。また『四卷楞伽經』は次のように説いている、「大慧、現識（第八識）と分別事識（第六意識）という二つの識は壞相と不壞相であり、展転に（交互に）因となるのである」と。右の引用によるが故に、明らかに、〔第六〕意識はただ現相阿梨耶識（第八識）のみを内の依り所として成立するのであつて、動転して〔第七〕末那識を依り所とすることはない、と知ることができるのである。また次に『大本楞伽』は次のように述べている、「その時に妙巖菩薩が仏に言う、『粗相の意識（第六意識Ⅱ分別事識）と細相の意識（第七末那識）とは、何を因とし、また何を縁として相続し転変するのですか』と。仏が答える。『その細（第七末那識）と粗（第六意識）の意識とは、（一体となつて）現鏡識（第八識）を因とし、六塵の境界を縁として相続し転変するのである』と。これを以て、第七末那識は〔第六意識の依り所となるのではなく、第六意識と一体となつて〕六塵の境界を対象として、それを縁として転変する、という意味が成立するのである。何を以てそうなるのかと問うならば、『大本楞伽經』の概要偈に「境界の風に動かされて、（風を縁として）前七識の波浪が転変する」（前掲『四卷楞伽經』の改作）と言っているからである。であるからに、これに関して誰か衆生が、『法界法輪經』にいう現識とは〔第八識ではなく〕〔第七〕末那識を指すのである。それ故に、『楞伽經』に

おける〔第六〕意識（分別事識Ⅱ第七識を含む前六識）は、〔第八識ではなく〕これ（第七末那識としての現識）を因とするのである」というとしたら、これは拙劣なことである。「こういう者に仏教を」教えることは不可能である（Ⅱ〔第六意識と第七末那識が一体となつて、その一体化したものが第八識それ自体を因とし、六塵境界（第八識中の現識）を縁として相続し転変する〕という構図に異論を唱えてはならない、あるいは〔第六意識Ⅱ分別事識と第七末那識を分離して、第六意識Ⅱ分別事識の因（依り所）を第八識ではなく第七末那識とする〕という構図を考えてはならない、ということ）。

以上で經典について説き終わつた。次に『起信論』の論文を解釈する。この文は二門を有する。〔問〕何を二とするのか。〔答〕第一は総標略示門、第二は標釈俱成門である。境界（認識の対象となる世界）を縁として（Ⅱ依り所として）、六種類の〔虚妄なる〕相が成立するとは、第一門である。〔問〕この文章は何を明らかにしているのか。〔答〕一つの意識（第六意識）における六種の粗相（智相・相続相・執取相・計名字相・起業相・業繫苦相）は、現鏡識（第八識）中の六塵（色声香味触法Ⅱ現識）の境界を起縁（間接的要因）として、また現鏡識の当体（第八識それ自体）を依因（直接的要因）として成長し、持続し、具備して転変することを明らかにしているのである。〔問〕もしそうであるとしたら、何故に『起信論』本文において「境界（認識の対象となる世界）を縁として（Ⅱ依り所として）」とのみ言つて、「本識（第八識）を因として」とは言わないのか。〔答〕その意味はすでに現われているから省略しただけである。その理がないのではない。〔問〕もしそうであるとしたら、「現識」とは〔第八識ではなく、第七〕末那識を指すことになるはずである。「現識」は第六意識にとつて親しく依り所（因）となるからである。ちょうど意根のようなものである。〔答〕これを解釈するに、二つの意味がある。〔問〕何をもって二つとするのか。〔答〕第一は遮意、第二は許意である。第一の遮意とは別種を遮するからである。第二の許意とは阿梨耶識（現識Ⅱ第八識）がすなわち〔第七〕末那識のことである、というこ

とを許すからである。このような疑難は、大末那決択分の説明に至って、その理が自然と現われるであろう（「已覚者にとつては阿梨耶識も末那識たりうるから」）。

これ以下は第二の標釈俱成門を解釈する。この六相（粗）において、初めの二相（智相・相統相）は、法執である。中の二相（執取相・計名字相）は人執である。後の二相（起業相・繫苦相）は業因果報の別相である。また、初めの二相は地上所断、中の二相は三賢所断、後の二相は十信の所断である。また、初めの二相は細相、後の四相は麁相である。また、初めの一相は細相、後の五相は麁相である。また、初めの五相は細相、最後の一相は麁相である。また、六相は皆麁相である。次に、六相が「已覚者においては」皆細相も有さず麁相も有さない。この順序通り、審らかに考察せよ。以上で顕示麁重奢属門を説き終わつた。

次に示無明有決疑門を説く。本文に言う、よく知れ。無明は全ての染法（上煩惱）を生ずる。全ての染法こそは不覺（無明）の相（現れ）であると。以下これを論じて言う。この文言中に二門がある。「問」何をもつて二門とするのか。「答」第一は直示得有門、第二は釈相決議門である。「問」第一門はどのようなものか。「答」概要偈に言う。

譬えば樹木を見て 種子のあることを知るように

さまざまな上煩惱（染法）を見て 無明のあることを知るのである

以下これを論じて言う。譬えるならば一人の衆生が林樹等を見て、その樹木も必ずや種子より生じたということを知ることができる。さまざまな煩惱の表象を見て、それが無明から生じたと知る事もこれと同様である。本文によく知れ。無明は全ての染法（上煩惱）を生ずると言う通りである。「問」第二の釈相決疑門はどのようなものか。「答」これも譬えを用いて説明しよう。一人の衆生が次のような疑問を起こす。「無明はただ一つのはずである。「それに対して」染法は無量である。どうして一つの無明がさまざまな煩惱を生じることができるのだ

ろうか」と、このように不信を抱く。彼の疑問に答えるためには次のように言うべきである、「譬えるならば、種子は一つであるけれども、無量無辺の花や果実や枝葉などの全てのものを生じるようなものである。根本無明もこれと同様である。ただ一つの無明が全ての煩惱の染法を起すことができるのである。なぜ全ての煩惱が皆無明より生ずることが分かるのかと言うと、様々な染法は皆不覺（無明）の相（姿）であることによるからである」と。以上のように言えば、かの衆生の疑問は解決するのであらう。本文に全ての染法こそは不覺の姿であると言う通りである。以上で、本と上の無明（根本無明とその上に生じる枝末無明）の略釈を終わる。

以下は全ての染と浄の諸法をまとめて、さらに同相門と異相門という二種の門を形成して、『起信論』造論の真意を表示するのである。〔問〕それはどのようなものか。〔答〕本文に次のように言う、復た次に覺と不覺には二種の相がある。何を二とするのか。第一は同相、第二は異相である。〔第一の〕同相とは、諸々の瓦器に譬えると理解しやすい。〔すなわち諸々の瓦器は〕皆同じく微塵（泥土）の性相（＝微塵が現象した姿）である。これと同様に無漏（本覺と始覺）と無明（本末の不覺）という様々な業幻（虚妄なる似現）も、皆同じく真如の性相（真如として現象した姿）である。この故に經典においては、右の所説を踏まえて次のように説いている、〔「已覺者の認識においては」一切衆生は本来常住であって入涅槃している。菩提の法（悟り）は可修相（新たに修得されるもの）でもなく、可作相（新たに造りだされるもの）でもない。畢竟には無得なる（知覚できない）ものである。また「〔本来、すなわち已覺者の視線においては〕色相（個々のものの姿）として見られるべきものはない。それにも関わらず「未覺衆生が」色相を見るのであるとしたら、その色相はただ「未覺衆生の」随染業が幻として作り出した〔虚妄なる〕ものののである。〔已覺者の〕悟りの智慧にとっては、色かたちに不空性（空ならざる性質）があるのではない。〔その悟りの智慧なる〕智相は〔認識対象として〕見るようなものではないのである」と。〔第二の〕異相とは、〔微塵の現象した姿であるという点では同一の〕諸々の瓦器が〔その現実

の姿は未覺衆生に見えている姿としては」それぞれ不同であるようなものである。すなわち無漏と無明は、「異相においては」随染幻の差別（染に對抗して登場する淨なる本覺、始覺の様々に異なった働きは無漏）と、性染幻の差別（本性として染なる無明不覺の様々に異なった働きは無明）なのであると。

以下これを論じて言う。右の文中ではわざわざ二門を立てている。「問」何をもつて二とするのか。「答」第一は同相門、第二は異相門である。「問」何を明らかにするために同相門を建立したのか。「答」「已覺者にとつては」一切諸法はただ一なる真如であつて、真如以外の法は無い、ということを示しようとしたからである。そしてこの同相門は、真如門に該当するのである。「問」何を明らかにするために異相門を建立したのか。「答」「未覺衆生にとつては」ただ一なる真如が、一切諸法となつて、名称と姿が別個であり、意味と用途が不同である、ということを示しようとしたからである。この異相門は、生滅門に該当するのである。「問」このように同相異相の二門は、どの經典に基づいて建立したのか。「答」「文殊師利答第一經」である。「問」この經典中にどのように説いているのか。「答」「まず同相門について、『文殊師利答第一經』は」次のように説いている、「仏が文殊に質問した、『君は久遠の過去から常に休むことなく、十方刹土の中を遍く遊行（修行）してきたわけがあるが、そこでどのような殊事（様々な事物）を見たのか』と。文殊は答えた、『私は久遠の過去から余事を見ていません。ただ微塵だけを見たのです』と。仏がまた文殊に質問した、『君は百年の間に、陶芸家の家に居住して様々な瓦器の姿を見なかったのか』と。文殊は答えた、『私は、『百年の間に』ただ（泥土の）微塵（分子）だけを見て瓦器を見ることはありませんでした』と。仏がまた質問した、『それでは君は、地水火風、山川林樹等の様々な姿を見なかったのか』と。文殊が答えた、『私はそれらの姿を見ることはありませんでした。ただ微塵だけを見たのです』と。このように世尊が質問し、文殊が答えることが百回目に至つて、仏がまた文殊に質問した、『君は微塵を見たのか』と。文殊は答えた、『私は久遠の過去から、微塵をも見ませんでした』と。その時

に仏が文殊に告げた、『よろしい。あなたは居士である。〔真如なる〕一相という覺りを得た。一相を覺り得るということは、それは無相の法〔を覺ること〕である。文殊師利よ、〔これはしかし〕君一人だけがこのように覺っている、という事ではない。〔已覺者の立場である〕一相門（同相門）に依るならば一切衆生は、本来的に常住であつて入涅槃しているのである。〔しかしながら、已覺者に実現しているこの〕智の相は、〔未覺衆生が〕認識対象として見るようなものではないのである』と。馬鳴菩薩は、右の『文殊師利答第一經』の經文に従つて同相門を建立したのである。ここの意味は明確であるから、重ねて『起信論』本文〔の同相〕を解釈することはない。

次に異相門について、同じく『文殊師利答第一經』は次のように説いている、「仏が身子（舍利弗）に質問した、『君はこの世界を見る時、どのような心見（表象）をそこに見出すのか』と。身子が答えた、『私が世界を見る時、山川、林樹、沙磧、土石、日月、宮殿舍宅等の様々な姿があつて、各々の姿形、名称が相異して不同でした』と。仏が言つた、『君の智慧の力が下劣にして狭少であり、心の内に高下（という恣意的な価値判断）を有しているから、〔それが外界に投影されて〕そのような異なつた事々を見るのである。〔しかしこれは〕あなた一人だけがそのように見るのではない。一切衆生も同様であり、乃至、諸法〔の在り方〕もまた同様〔に見られてゐるの〕である。真と妄が相互に熏習し、染淨が相待（相互依存）して、功德と過患の姿形と名称がおのおの相異して〔見えて〕ゐる。凡夫の心に應じて成立する名称と姿形は、〔彼等にとつては確固として〕有（存在する）なのであるが、それは本當の姿ではない。皆幻化の法（『幻として成立したもの』である』と。同じ内容は他の箇所でも詳しく説かれている。〔馬鳴は〕右の經文に従い、その意味を取つて異相門を建立したのである。この意味も明確であるから、重ねて『起信論』本文〔の異相〕を解釈することはしない。〔なお、同相異相の〕二門の中で、『起信論』の作者馬鳴の意図が〕存するのは、同相門である。詳細に考察せよ。以上で立義分におけ

るこの心生滅の字句を解釈し終わった。

以下は因縁を解釈する。本文に言う、また次に生滅（虚妄分別に基づく迷いの生存）の因縁（成立原因）について。衆生においては、心（阿梨耶識Ⅱ①未覚衆生にとつては根本無明 ②已覚者にとつては本覚）を依り拠として（を通じて）意（業識、転識、現識、智識、相続識）と意識が転ずる（活動する）のである。これはどういう意味か。「未覚衆生においては、根本無明としての一心すなわち」阿梨耶識を所依として無明（上煩惱）が存在すると説くということである。「一切諸法の一相等という真理への」不覚のために「生滅が」起こり（業識）、能見し（転識）、能現（現識）し、能取境界（智識）し、起念相続（相続識）する。この故に意と説くのである。意は五種類の名称を有している。何をもって五意とするのか。第一は業識と名付ける。無明の力によって不覚の心が妄動する。第二は転識と名付ける。妄動する心を通じて能見相（境界への認識主体）が成立するからである。第三は現識と名付ける。「能見相を通じて」全ての境界（認識対象となる世界）を成立させる。それはちょうど曇りのない鏡が世界の姿形を写し出すようなものである。現識（が全ての境界を成立させるの）もこれと同様である。五塵（色声香味触Ⅱ感覚器官の対象）に対応して、即座に「眼耳鼻舌身Ⅱ感官がはたらいて全ての境界が」現われるのである。この現われは前後の時間的継起を要するものではない。全ての時間に、自動的に起こって常に現前するのである。第四は智識と名付ける。「現前した境界に対して」これは染、これは浄と「虚妄」分別するのである。第五は相続識と名付ける「虚妄分別する」妄念が「根本無明としての心に」結合して断絶するときにないのであると。以下これを論じて言う。右の文中に二門を有する。「問」何をもって二とするのか。

〔答〕第一は撰義顕宗生解門、第二は随文散説決疑門である。〔問〕第一の撰義顕宗生解門とはどのようなものか。

〔答〕文中の因縁（「迷いの生存の」原因）が二種類あるということである。〔問〕何をもって二とするのか。

〔答〕第一は不相応生滅の因縁、第二は相應生滅の因縁である。〔問〕第一の不相応生滅（業識・転識・現識のこ

と。極微細で王所の区別を立てられないので、「不相応」という)の因縁とはどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

かの根本無明と この随縁の本覚(染浄本覚)とは

それぞれ因と縁を具備し 三種の不相応染(業識・転識・現識) にとつての

まさしく因縁(成立原因)となるから 細生滅(三細||不相応)の因縁なのである

さらに集中して考察し その意味を明らかにせよ

以下これを論じて言う。根本無明と随縁本覚は、各々、因と縁の二義を具備して(||相互に内因とも外縁ともなつて)、三種類の不相応染(業識・転識・現識)が「成立する」因縁となる。であるから細微生滅の因縁門と云うのである。〔因と縁の〕具備の様相は散説門の中にその理が自明である。

〔問〕次に重因縁(第二の相応生滅の因縁)とはどのようなものか。〔答〕概要偈に言う。

現鏡識の自体と 六塵境界の相は

三種の相応〔染〕にとつての 因縁(成立原因)となるのである

以下これを論じて言う。現鏡識の体(第八識それ自体)と六塵境界(第八識中の現識)は、かの三種の相応の染法(智相・相続相・執取相)の因と縁になっている。であるから、〔現鏡識の体と六塵境界を〕粗重生滅の因縁門というのである。〔以上は、現識を内因とし、境界を外縁とする一辺の義を解釈したが、ここでは内因と規定された〕現識の中にもまた、縁の意味が存するのである。詳細に思索せよ。また次に、さらに二重の因縁がある。〔問〕何をもつて二とするのか。〔答〕第一は本遍の因縁、第二は末遍の因縁である。第一の本遍の因縁とは、六粗の側から根本無明と本覚の心を望む(捉え直す)ときには、それらが六粗の〔成立する〕因縁となっている、という事である。第二の末遍の因縁とは、三相応染の側から業識と転識を望む(同右)ときには、それらが三相

応染の〔成立する〕因縁となっている、という事である。

また次に、さらに二重の因縁がある。〔問〕何をもつて二とするのか。〔答〕第一は上下の因縁、第二は下上の因縁である。第一の上下（上から下へ）の因縁とは、根本無明を始めとし、果報（悟り）を終わりとして下下に力を与え（Ⅱ原因から結果に向かつて）、〔根本無明と三細六塵という法の〕数を超えないで因縁となるのである。第二の上下（下から上へ）の因縁とは、果報（悟り）を始めとし、根本無明を終わりとして上上に力を与え（Ⅱ結果から原因に向かつて）、やはり数を超えないで因縁となるのである。

また次に、①〔已覚者においては〕全ての有為生滅の法は、一瞬も止まらず、因もなく縁もないのである。②因縁の法は空であつて主がない（Ⅱ無我）。自性は不可得（認識を絶している）なのである。③不可得の法においては、不可得ということもまた不可得なのである。右の三つについてはその順番通りによく考察せよ。以上で撰義顕宗生解門を説き終わった。

次に随文散説決疑門を説く。この中に二門ある。〔問〕何を以て二とするのか。第一は総標門、第二は広釈門である。また次に生滅（虚妄分別に基づく迷いの生）の因縁（原因）について。衆生においては、心（阿梨耶識Ⅱ①未覚者にとっては根本無明 ②已覚者にとっては本覚）を依り拠として（を通じて）、意（業識、転識、現識、智識、相続識）と意識が転ずる（活動する）のであるとは、第一門である。〔問〕右の引用部分は何を明らかにしているのか。〔答〕それは能依と所依の相異を表しているのである。〔問〕何をもつて所依（衆生の依り所）とするのか。〔答〕それは〔已覚者にとつての〕本覚の心へ、すなわち未覚衆生にとつては根本無明〕である。〔問〕何をもつて能依とするのか。〔答〕それは衆生である。〔問〕衆生とは、いかなる法であるのか。〔答〕それは〔五〕意（業識、転識、現識、智識、相続識）と意識である。〔問〕なぜ〔五〕意と意識を衆生と名付けられるか。〔答〕〔衆生とは、五〕意と意識に属する一切の〔衆〕（多く）の衆が、合わせ集つて〔生〕じる。だから

「衆生」と名付けるのである。「衆生には五意と意識以外に」他に別の自体は存在しない。ただ心に依拠してこれを体とするのである。であるから、心（阿梨耶識Ⅱ①未覚衆生にとっては根本無明 ②已覚者にとっては本覺）に依拠して（を通じて）…転ずる（活動する）のであると言うのである。以上で総標門を説き終わった。

次に「第二の」広釈門を説く。この中に二品がある。まず「第一に」末那転（五意）を説き、後に「第二に」意識転（意識）を説く。これはどういう意味かとは、総括的に「末那転（五意）と意識転（意識）という」二転について問うているのである。以下は解釈して散説する。「問」第二の意識門（意識）は、どの經典にもとづいて建立されたのか。「答」『顯了經』である。「問」その經典はどのように説いているのか。「答」次のように説いている、「種種の心識は無量に存在するのであるが、ただ末那識（五意）だけが転変するのである。なぜならば、この末那識（五意）は十一の意味を具備して、すべてをなすからである」と。この經典には十一の個々の名称については省略している。であるから『起信論』は、十一種の「末那識（五意）の」別名を明確に述べているのである。「問」何をもって「末那識（五意）の」十一の別名とするのか。「答」第一は根本無明、第二は業相（無明業相）、第三は転相（能見相）、第四は現相（境界相）、第五は智相、第六は相統相、第七は業識、第八は転識、第九は現識、第十は智識、第十一は相統識である。これを十一とする。本文に「未覚者においては、根本無明としての一心すなわち」阿梨耶識を所依として無明（上煩惱）が存在すると説くということである。「一切諸法の一相平等という真理への」不覺のために（生滅が）起こり（業識）、能見し（転識）、能現（現識）し、能取境界（智識）し、起念相統（相統識）する。この故に意と説くのである。意は五種類の名称を有している…中略…第五は相統識と名付ける（虚妄分別する）妄念が（根本無明としての心に）結合して断絶するときがないのであると言う通りである。『本地経』は「大末那識は十二の転変を備えている」と説いているが、それは所依の本覺（＝根本無明と当体としては同じだが、已覚者にとってはそれは本覺である）をも一つと数えるから（十一名に

この本覚を加えて十二なの」である。「問」どうして「五意の各々において業相と業識、転相と転識、現相と現識のように」「相」と「識」を区別して、五相と五識として別に建立するのか。「答」「相」と「識」とは大いに異なっているからである。「問」どのように異なっているのか。「答」一切の諸眷属（一切の染法）五有為（三細六麤）には、みな二義があるのである。「問」何をもって二とするのか。「答」第一は「已覚者による」神解の義、第二は「未覚衆生による」闇鈍の義である。第一の神解の義とは、本覚から「已覚者が衆生利益のために現象世界に」流転する側面にもとづくのである。第二の闇鈍の義とは、「未覚衆生が」無明から流転する側面にもとづくのである。第一の神解の義において「識」と名付け、第二の闇鈍の義において「相」と名付けるのである。二門の相異は右のごとくである。「問」なぜこのような相異が存在するのか。「答」ここで言う「識」とは、解了（理解する）の意味であるから、本覚に随順（従属的一体化）するのである。また、ここで言う「相」とは、本に背くという意味であるから、無明に随順するのである。であるから『常住仏性経』は次のように説いている、『何をもって、一切衆生に仏性があると判断することができるのか』と。答えて言う、『全ての衆生はみな心識（用）を有しているから、〔そして用が存在するからには体も存在すると推測できるから〕仏性（体に当たるもの）も存在すると判断できるのである』と。「問」なぜ仏を覚者と名付けるのか。「答」全ての法に通じているからである。衆生の身中にこの覚者が存在しているから、全ての衆生は了別識（本覚としての阿梨耶識）を有する事ができるのである。

「問」どのような意味において「五」意と命名するのか。「答」二つの意味がある。「問」それは何か。「答」第一は「根」という意味、第二は「身」という意味である。第一の「根」とは能生（生み出す主体）という意味であり、第二の「身」とは依正（生み出された身心と環境世界）という意味である。「問」いかなる理由で根本無明と随縁本覚とは、それぞれに因縁を具備しているのか。「答」相互に、互いの立場から見るとである。「問」

それはどういう意味なのか。〔答〕本覚と無明を三識（業識・転識・現識）の立場（神解の義。無明を克服しようとする行者を支援する立場）から見るときには、本覚は因となり、無明は縁となっているということである。同様に、本覚と無明を三相（無明業相・能見相・境界相）の立場（闇鈍の義。無明によって生々流転している立場）から見るときには、無明が因となり、本覚は縁となっているということである。なぜならば、親によって因となり、疎によって縁となるからである。

〔問〕なぜ、以前は分別智相と相統相（第六）は意識の一部分であると言っていたのに、ここではそれらを末那識（五意の前述した八識中の第七末那識と同義。以下同じ）に収め摂るのか。〔答〕〔第七〕末那識（五意）と意識（前述した八識説中の第六意識と同義。以下同じ）とは、実はただ一つの体であって二ではない（二意識も末那識（五意）の一部である）、という事を確立しようと意図するからである。〔問〕もしそうであるとしたら、なぜ〔残りの〕粗分（執取相・計名字相・起業相・業繫苦相）を省略してしまい、〔五〕意（末那識）の一部として収め摂ることをしないのか。〔答〕実際のところからすれば、すべては〔五〕意（末那識）であり、それ無理が尽きているので、「わざわざ名称を並べる事を」省略したのである。であるから『顯了經』に「作さざる所は無し」というのである。そうでありながら、〔五〕意（末那識）と別に意識転（意識）という範疇を立てるのは、能依（依るもの＝意識）と所依（依られるもの＝五意（末那識））という法門を立てようと意図するからである。この結論によって、三相（業相・能見相・境界相）も末那識（五意）に該当することを認識せよ。

また次に、〔阿梨耶識は必ずしも阿梨耶識ではなく、末那識も必ずしも末那識でなく、意識も必ずしも意識ではない。それは〔已覚者と未覚衆生の立場によって〕不定なのであるから。蔵識（阿梨耶識）も末那識であり、末那識も蔵識である。意識も蔵識であり、蔵識も意識である。また、全てが蔵識である。全てが末那識であり、全てが意識である。また、全てが蔵識でなく、全てが末那識でなく、全てが意識でない。このように、常を有し

ないから無常である。無常であるから真実ではない。真実でないから全て幻像である。幻像であるから、自性は空無である。自性が空であるから、決定寂滅（完全なる滅＝真諦）である。寂滅の故に、寂滅（という概念）もまた寂滅である」ということを表すために、『金剛三昧經』は次のように述べている、「地藏菩薩が次のように言う。『不可思議にして不可思議なる聚（法）とは（以下のような事態である、すなわち）、〔未覚衆生にとつての〕第七識と前五識が、〔已覚者にとつては〕不生（真如）である。〔未覚衆生にとつての〕第八識と第六識も、〔已覚者にとつては〕寂滅（真如）である。〔未覚衆生にとつての〕九相も、〔已覚者にとつては〕空無（真如）である。〔未覚衆生にとつての有空も、〔已覚者にとつては〕無有（真如）である。〔未覚衆生にとつての〕無空も、〔已覚者にとつては〕無有（真如）である』と。同じ内容は他の箇所でも説かれている。またこの經典は次のように説いている、「仏が言う、『未覚衆生の〕見を妄とする。なぜならば、〔未覚衆生の虚妄分別によつて分節化された〕万有〔の諸名称〕は〔已覚者にとつては〕無生無相であつて、本来、自名ではない。〔已覚者よりすれば〕ことごとく皆空寂である。全ての法相もこれと同様である。全ての衆生の身もまた同様である。〔未覚衆生がその存在を確信している自分の〕身さえも〔已覚者にとつては〕有ではない。〔未覚衆生の〕見が〔実際に〕存在するということはない』と。以上で随文散説決疑門を説き終わった。

次に相続業用門を説く。本文に言う、「相続識は未覚衆生をして」過去の無数の時代における善惡の業（行為）を所持して消失しないようにする。また、現在未来の苦楽等の果報を成就して〔その因果を〕誤ることがない。現在において已経（過去）の事を忽念と思い起こさせ、未来の事を不覺に（誤つて）妄想させるのであると。以下、これを論じて言う。この相続識に三つの意味がある。〔問〕何をもつて三とするのか。〔答〕第一は摂前不失、第二は感果成就、第三は妄慮遍縁という意味である。〔問〕第一の摂前不失とはどういうことか。〔答〕この相続識は、潤業の煩惱を發起させ、過去の無明が起こすところの全ての善と不善の極を住持して、成果の力用をなさ

せるからである。本文に「相続識は未覺衆生をして」過去の無数の世界における善惡の業（行為）を所持して消失しないようにすると言う通りである。「問」一二の感果成就とはどういうことか。「答」この相続識は、潤生の煩惱を發起させ、已成弁の業に果報を決定させ安立させ属当させるからである。本文に現在未来の苦樂等の果報を成就して「その因果を」誤ることがないと言う通りである。「問」三の妄慮遍縁とはどういう意味なのか。「答」この相続識は、攀縁の転変が広く、分別がさらに強くなり、已知の境界を縁じて（＝欲望の対象として）樂・不樂の心を發動し、現前の境界に対して愛・不愛の心を増して、未知の境界を導き出して、不了に妄計するからである。本文に現在において已経（過去）の事を忽念と思ひ起させ、未来の事を不覺に（誤って）妄想させるのであると言う通りである。以上のように、この識は生死を連結して断絶させない。それ故に相続識と名付けるのである。以上で相続業用差別門を説き終わった。

次に唯心廻轉諸法門を説く。本文に言う。それ故、三界の存在は虚偽であり、「虚妄分別の」心が作り出したところのものに過ぎない。心を離れて、六塵の境界（認識の対象となる世界）は存在しない。これはどういう事か。一切の法（分節化された世界）は、すべて「虚妄分別の」心から起り、妄念によって生じる。であるから、全ての「虚妄」分別とは、「心を離れて客觀的に存在する六塵の境界それ自体ではなく」自分の心を分別している、という事である。自分の心が自分の心を見ないならば、相（認識の対象となる世界の姿）として得るものも成立しなくなる。世間の全ての境界（認識の対象となる世界）は、みな衆生の無明の妄心にもとづいて、その存在根拠を得ることができるのである。であるから、全ての法は喩えるならば鏡の中の映像のようなものである。映像は映像であって、そこに本体を得ることはできない。これと同様に、「虚妄分別の」心が生じるから「その対象である」種々の法もまた生じ、「虚妄分別の」心が滅すれば、「その対象である」種々の法もまた滅するのであると。これを論じて言う。「問」この文言は何を明らかにしようとしているのか。「答」全ての法は、「分別」

心の廻転（変容態）であつてそれ以外の法としては存在しない、ということ明らかにしようとしているのである。なぜならば、心が有であり無であることに随つて、諸の差別の法もまた、有であり無であるからである。

〔問〕諸法が心の産物であるならば、この心は有（存在するもの）なのか。〔答〕このような心もまた不可得（認識できない）であり、有ではない。〔問〕もしそうであるとしたら、唯心（＝全ては心の変容態である）という事態をどのように理解するのか。〔答〕これもまた心である。〔問〕何によつて、そのように知ることができるのか。〔答〕經典に明らかである。〔問〕どのように説かれているのか。〔答〕『四卷楞伽經』は次のように説いている、「無心の心量をも、私は心量（の一つである）」と説く」と。また次に、「心不可得」と表現することで大空の義を理解するに至る。「無心の（無心という）心量」と表現することによつて幻差別の義（諸法が多様であり、それが幻の如くであること）を成り立たせる。また次に、大空の義によつて諸法が成立し、幻差別の義によつて空の理が現れる。また次に、「空と非空とは」相観による（相互關係によつて成立している）から、「その相互關係を離れて空と非空の」二事が存在することはない。二事が存在しないから一事も存在しない。一事も存在しないから不成ということもまた不成（成り立たない）なのである。この順序通り、詳らかに觀察せよ。以上で広大末那転相門を説き終つた。

次に分別事識転相門を説く。本文に言う、また次に意識とは、相統識のことである。諸の「未覺なる」凡夫は、執着が転た（ますます）深く、我と我所を計（構想）し、諸境に妄執し、事々に対応して攀縁（对象的に把握）し、六塵境界を分別（分節化）する。これを意識と名付ける。あるいは分離識と名付ける。また分別事識ともいう。この意識（分離識＝分別事識）は見（觀念的迷い）と愛（生具の煩惱）によつて増幅されるのであると。これを論じていう。この文中に四門ある。〔問〕何をもつて四門とするのか。〔答〕第一は簡摂仮者同分門、第二は生起粗重転相門、第三は建立名字差別門、第四は顯示安立所依門である。第一の簡摂仮者同分門とは、三種の凡

夫を地上の聖者と比較するのである。〔問〕三種の凡夫とはどのようなものか。〔答〕無根盲目聾の凡夫（邪定聚）、毛頭難角の凡夫（不定聚）、金剛不変の凡夫（三賢位）である。これを三とする。本文に諸の「未覚衆生なる」凡夫という通りである。第二の生起粗重転相門とは、邪定聚なる凡夫衆生に依って説くならば、「彼等は」常に戯論・（虚妄）分別の識を起こして種々の対象に執着し、その程度が深く、そのことが限りなく、始まりも終わりもなく、常に増長して断絶がない、ということである。本文に執着が転た（ますます）深くという通りである。不定聚なる凡夫衆生に依るならば、「彼等は」滅相に対してこれは決定的に不善であると覺って不作の意を起こすのだが、人空の智が未だ現前していないので、諸の境界と自分等を対象として、我と我所を構想して強く執着して捨てることができないのである。本文に我と我所を計（構想）しという通りである。もし三賢なる衆生に依るならば、「彼等は」すでに人空の智（般若）を成就して異相の夢から覺めてはいるが、真の法空の智がまだ現前しないので、種々の執着を起こして法（五蘊）は実在していると強く執着し、事に対応して思慮して平等の正理に通達することができない。本文に諸境に妄執し、事々に対応して攀縁（对象的に把握）し、六塵境界を分別（分節化）するという通りである。第三の建立名字門には三種類ある。〔問〕何をもつて三とするのか。第一は所依微細名字、第二は所依麁相名字、第三は随順境界名字である。これを三種類とする。〔問〕第一の所依微細名字とはどういうものか。〔答〕この識はかの微細な末那識（五意）に依って、それを止根として成り立つので、意識という。本文に意識と名付けると言う通りである。〔問〕第二の所依粗相名字とはどういうことか。〔答〕この識はかの眼などの五根によって、それを止根として〔別々に〕成り立つので、分離識とも言う。本文にあるいは分離識と名付けると言う通りである。〔問〕第三の随順境界名字とはどういうことか。〔答〕この識は現実の境界を対象としてさらに分別し、未だ真如の理を自らの境界としないので、分別事識とも言う。本文に分別事識とも言うという通りである。第四の顯示安立所依門とは、見修二惑（観念的迷いと生具の煩惱）が本識

（第八識）を熏習することである。この熏習力を通じて粗分なる意識が建立され増長し、連続して住持することになる。本文に、この意識（分離識Ⅱ分別事識）は見（観念的迷い）と愛（生具の煩惱）によって増幅されるのであると言う通りである。ここまでで、生滅の因縁決択が終わった。

これ以下は、因縁殊勝不可思議の相を顯示する。本文に言う、無明の熏習によって（を通じて）發起する識（Ⅱ五意〔末那識〕と意識によって成立する世界）〔の正体〕は、凡夫が認識できるものではない。また、二乗の智慧によって認識できるものでもない。菩薩ならば、正信（大乘仏教への信仰）から発心し、〔識を〕觀察し、法身を悟れば若干認識することができ、菩薩の究竟地においても、それを完全に知り尽くすことはできない。ただ仏のみが完全に知っている。その理由は以下のごとくである。この心〔の当体〕は〔已覚者Ⅱ仏にとって〕は「本来清浄であるが、〔未覚衆生にとつては〕無明が存在する。〔未覚衆生は〕無明の汚染するところとなって、その染心を有することになる。しかし、〔未覚衆生が〕染心を有しながらも〔已覚者Ⅱ仏にとつてその心の当体は〕常恒にして不変である。この故に、この事態はただ仏のみが知ることができるのである。心性〔已覚者におけるⅡ本来の心の在り方〕は常に無念（妄念を離れている）であるから、不変と名付けるのである。〔これに対して未覚衆生は〕一法界（全てが一相Ⅱ無相Ⅱ平等であると悟る境地）に達しないので、心性に結びつくことができず、忽然として〔妄〕念が起る。これを無明と名付けるのである。染心（無明に汚染された心Ⅱ虚妄分別する心）は六種類有る。何を以て六とするのか。第一は執相應染（意識）である。二乗の解脱と及び信相應地（三賢Ⅱ十住・十行・十回向）において離脱する。第二は不斷相應染（相続識〔相〕）である。信相應地によって修学する方便であつて、次第に染汚を捨遣し、淨心地（初地）を得て完全に離脱する。第三は分別智相應染（智識〔相〕）である。具戒地（第二地）において次第に離れ、以下、無相方便地（第七地）において完全に離脱する。第四は現色不相応染（現識〔境界相〕）である。色自在地（第八地）において離脱する。第五は能見心不相

応染（転識〔能見相〕）である。心自在地（第九地）において離脱する。第六は根本業不相応染（業識〔無明業相〕）である。菩薩尽地（第十地）から如来地に入ることを得て離脱する。「このように」一法界を悟れないという事態は、信相应地より觀察し学断して（分別を断つて）淨心地に入り、次第に離脱することを得て、以後、如来地に至って完全に（迷いの生存から）離脱するのである。相应（三種の相应染）とは以下のようなものである。心（本覺隨染の心 $\parallel$ 淨法）と念法（無明によって成立した境界 $\parallel$ 染法）とは〔差し当たり〕異なっている。「つまり」依は染（念法 $\parallel$ 染法）と淨（心 $\parallel$ 淨法）によって相違してはいるのであるが、しかし〔已覺者にとつては〕智相（心 $\parallel$ 淨法）と緣相（念法 $\parallel$ 染法）とは同じ（ $\parallel$ 相应）なのである。不相应（三種の不相应染 $\parallel$ 三細）とは以下のようなものである。即ち心（淨法）と不覺（念法 $\parallel$ 染法）とは常に無別異である。「しかし実は」智相（心 $\parallel$ 淨法）と緣相（念法 $\parallel$ 染法）とは同じではない（ $\parallel$ 不相应）のである。また〔以上の六種の〕染心を煩惱礙と名付ける。「染心 $\parallel$ 煩惱礙は」真如根本智（根本無分別智）を妨げる。「六種の染心の根本である」無明を智礙と名付ける。「無明 $\parallel$ 智礙は」世間自然業智（世間の相違に依じて働く後得智）を妨げる。これはどういう意味か。染心（無明）を依り所として能見相と能現相が働き、虚妄なる境界を成立させて、その結果、平等性に相違するということである。「本来、すなわち已覺者においては」一切の法は常に寂靜であつて起相を有する（ $\parallel$ 新たに不平等な諸相が成立する）ことは無いのであるが、「未覺衆生においては」無明不覺が虚妄に法（ $\parallel$ 已覺者の視線における一切のものの姿）と相違するので、「これによって」世間の種々の境界（の相違）に随順して（依じて）種種に知ることができなくなるのであると。

これを論じて言う。この論文の中に五門ある。「問」何をもつて五とするのか。「答」第一は挙人顯示殊勝門、第二は顯示甚深決疑門、第三は拳障示治配当門、第四は顯應不応差別門、第五は立二礙別障用門である。これを五門と言う。

第一の挙人顯示殊勝門の中に三人ある。〔問〕 何をもつて三とするのか。〔答〕 第一は分満俱絶の人である。邪定の凡夫と全ての二乗とは、愚痴が深いので、智慧が劣等である。本文に無明の熏習によって（を通じて）發起する識（Ⅱ五意（Ⅱ第七末那識）と意識（Ⅱ第六意識）によって成立する世界）（の正体）は、凡夫が認識できるものではない。また、二乗の智慧によって認識できるものでもないと言う通りである。第二は有分無満の人である。五十位の人は始覺の般若を未だ円満成就していないからである。本文に菩薩ならば、正信（大乘仏教への信仰）から発心し、「識を」觀察し、法身を悟れば若干認識することができが、菩薩の究竟地においても、それを完全に知り尽くすことはできないと言う通りである。第三は有満無分の人である。仏果の位中には、大円鏡智があまねく現前するのである。本文にただ仏のみが完全に知っていると言う通りである。以上で挙人顯神殊勝門を説き終わった。

次に第二の顯示甚深決疑門を説く。この中に二門がある。〔問〕 何を以て二とするのか。〔答〕 第一は常無常門、第二は無常常門である。第一の常無常門とは、自相本覺（Ⅱ清淨本覺）の心は、「已覺者にとっては」無始已来、決定常住であつて、その体性は不変であるが（その同じ自相本覺が、未覺衆生にとっては）、常に無常であり常に変化している、ということである。本文にその理由は以下のごとくである。この心（の当体）は「已覺者Ⅱ仏にとっては」本来清淨であるが、「未覺衆生にとっては」無明が存在する。「未覺衆生は」無明の汚染するところとなつて、その染心を有することになると言う通りである。第二の無常常門とは、この本覺の心は、「未覺衆生にとっては」無始已来、常恒に無常であり、常恒に変異するにもかかわらず、「已覺者にとっては」常に常住であり、常に不変である、ということである。本文にしかし、「未覺衆生が」染心を有しながらも「已覺者Ⅱ仏にとつてその心の当体は」常恒にして不変であると言う通りである。この故に、この事態はただ仏のみが知ることができるとは殊勝を結するのである。以下の二句（①「心性…不変と名付けるのである」②「一法

界：無明と名付けるのである」は、右の常無常門と無常常門によつてそれを解釈すべきである。以上で顯示深縁決疑門を説き終つた。

次に第三の挙障示治配当門を説く。この門の中には二つの意味がある。「問」何を以て二とするのか。「答」第一は随転対治分位門、第二は根本対治分位門である。第一の随転対治分位門とは、六種の随相は、その順序通り、發心を初めとし、妙覺を最後として「迷いの生存から」離れることを示すのである。本文に染心（無明に汚染された心）虚妄分別する心）には六種類有る。何を以て六とするのか。第一は執相応染（意識）である。二乗の解脱と及び信相応地（三賢）十住・十行・十回向）において離脱するから、第六は根本業不相応染（業識）〔無明業相〕である。菩薩尽地（第十地）から如来地に入ることを得て離脱するに至ると言う通りである。根本対治分位門とは、大力（根本）無明とは、極喜地（二初地）を初めとし、妙覺を最後として離れるのである。本文に「法界を悟れないという事態は、信相応地より觀察し学断して（分別を断つて）淨心地に入り、次第に離脱することを得て、以後、如来地に至つて完全に「迷いの生存から」離脱するのであると言う通りである。「問」極喜地の中の根本〔無明〕と随相（生住異滅）との対治の形相は、どのように分類すべきか。「答」後得智が断つものを〔根本〕無明とし、正大智の断つものを随相と言う。このように知るべきである。極喜地を説くように、「第二地以降の」一切の地もまた同様である。以上で挙障示治配当門を説き終つた。

次に第四の顯應不応差別門を説く。「問」何を相応（結合）の義とするのか。「答」相応の義と言うのは、心品と念法とが異なっている、ということである。「問」心品とは何か。「答」本覺隨染の心（染法に薰習する淨法）である。「答」念法とは何か。「答」直接、無明を通じて成長する妄法（染法）である。「問」何故に「相応」（結合）と言うのか。「答」相互に力を与えるからである。「問」この二法は何故異なっているのか。「答」もとから別のものである。本文に相応（三種の相応染）とは以下のようなものである。心（本覺隨染の心）淨法（

と念法（無明によつて成立した境界Ⅱ染法）とは〔差し当たり〕異なっていると言う通りである。念法の依り所は染（無明）であり、心品の依り所は淨（本覺）である。このような二依は各自異なっていることが、ちょうど水と火のようなものである。〔問〕なぜ相應（結合）の義を成ずると言うのか。〔答〕智相（淨法）と緣相（染法）が合して同じとなるからである。〔問〕なぜ智相契同（二体）と言うのか。〔答〕心品（淨法）と念品（染法）とが互いに離れず和合して流轉するからである。〔問〕なぜ緣相契同と言うのか。このような〔心品と念品の〕二品は、所緣（対象とするもの）が同じであるからである。本文に〔つまり〕依は染（念法Ⅱ染法）と淨（心Ⅱ淨法）によつて相違してはいるのであるが、しかし〔已覺者においては〕智相（心Ⅱ淨法）と緣相（念法Ⅱ染法）とは同じ（Ⅱ相應）なのであると言う通りである。『大本金剛三昧經』は次のように言う、「三種の相應〔染〕は同一である（Ⅱ三相應染が各々、心王と念王、智相と緣相とにおいて同一である）。〔心品と念品が〕異なるから〔異を前提として存する〕同を成り立たせることができる。もし〔初めから心品と念品が〕同ならば〔異なつた二品が存在を前提とする同は成り立たず、その意味で〕不同であるから」と。〔問〕では何故に『部宗經』は次のように説いているのか、「三種の眞染（三相應染）は二義の故に轉ずる。二轉とは何か。第一は相違轉（下轉）、第二は隨順轉（上轉）である」と。同じ内容は他の箇所でも広く説かれている。〔答〕上轉に逆行し下轉に隨順してこのように説いたのである。他の意図はない。不相應義（不相應染）は相應（相應染）と相違しているのである。詳細に觀察せよ。以上で顯應不應差別門を説き終つた。

最後に第五の立二礙別障用門を説く。かの煩惱礙は、〔心の〕散乱を本性とするものである。この正体智（眞如）は寂靜を本性とするものである。このように〔煩惱礙と正体智は〕相違している。であるから障とするのである。本文に染心を煩惱礙と名付ける。〔染心Ⅱ煩惱礙は〕眞如根本智（根本無分別智）を障礙すると言う通りである。また、かの智慧礙（根本無明）は、漠冥を本性とするものである。この作業智（後得智）は聰明を本性

とするものである。このように相違している。であるから〔智礙を〕障とするのである。本文に無明を智礙と名付ける。〔無明 $\parallel$ 智礙は〕世間自然業智（世間の相違に応じて働く後得智）を障碍すると言う通りである。これはどういう意味か以下は、その因縁を明らかにするものである。詳細に考察せよ。〔問〕二障と二礙とはどのような区別があるのか。〔答〕二障門（本末の無明における二つの用）を立てることは一向断（ $\parallel$ すべての無明の用を断つ）によるのであり、二礙門（本末の無明における二つの体）を立てることは、断（ $\parallel$ 染心の体は断の対象である）と不断（ $\parallel$ 無明の体は浄法の体と同一なので不断である）によるのである。以上のように知るべし、観想すべし。以上で因縁殊勝決択分を説き終わった。

## 参考文献

- 『釈摩訶衍論』『大正新修大藏經』第三十二卷  
『釈摩訶衍論』『国訳一切経』印度撰述部論集部四 大東出版社 昭和六十三（一九八八）年改訂三刷  
『釈摩訶衍論・釈摩訶衍論講義』那須政隆 成田山新勝寺 成田山仏教研究所 平成四（一九九二）年

From this difference we can see that Shaku-makaen-ron tried to establish its own standpoint beyond Daijo-kishin-ron.

*Lecturer,  
Shuchiin University  
Ph. D.,  
International College  
for Postgraduate Buddhist Studies*

## Summary

### A Translation into the Today's Japanese Language of Shaku-makaen-ron (釈摩訶衍論) Vol. IV (卷第四)

HAYAKAWA Michio

Shaku-makaen-ron is anonymous commentary on the Daijyo-kisin-ron (大乘起信論). This article is a translation into the today's Japanese language of Shaku-makaen-ron Vol. IV.

The main subject of this volume is an explanation of the concepts Nonenlightments (不覺) in Daijyo-kisin-ron, and they have Three aspects which are bound to nonenlightment (三細), Six aspects which are bound to Three aspects (六麁), Mind (意), Consciousness (意識), and Six kinds of defiled states of mind (六染心) etc. This subject following the explanation of Enlightenment (覺) in Vol. III (卷第三) analyzes the structure of birth of human's afflictions, and Vol. V (卷第五) shall analyze mutual effects between Enlightenment and Nonenlightment, that is Permeation (熏習).

An important difference of understanding the truth (tathatā) between Kishin-ron and Shaku-makaen-ron is as follows. Buddhism declares that worldly things are equal to the Buddha's sphere of enlightenment.

Kishin-ron and Hozo's Kishin-ron-giki (起信論義記) understand this matter from the point of equality of atoms (微塵) that are foundation of both worlds.

On the other hand, as Shimamura Daishin has clarified in Chizan Gakuhou No. 56, Shaku-makaen-ron says, through Mañjuśrī-bodhisattva's words, that in the Buddha's sphere there should be no indivisible item, there is not even an atom as an indivisible ("Mañjuśrī-bodhisattva does not see any atom in the world").